A doutrina de G. Tyrrell sobre a revelação e os textos preparados para o Concílio Vaticano II

O nome do jesuíta inglês George Tyrrell (1861-1909) ficou ligado à mais completa sistematização teológica que do Modernismo nos deixaram os seus principais expoentes [1]. Talvez não lhe caiba a glória de ser, como Loisy, um dos iniciadores daquele movimento cultural que, na viragem do século XIX para o século XX, tentou reinterpretar toda a doutrina cristã, de acordo com os postulados do pensamento moderno. Mas o certo é que Tyrrell, mais especulativo que positivo, estava destinado, por força do seu temperamento, a recolher as tendências e os axiomas de uma cultura religiosa inspirada na filosofia contemporânea, para os elaborar em corpo de doutrina teológica. Se Loisy foi sobretudo historiador e exegeta, Tyrrell nunca deixou de ser filósofo e teólogo [2]. Mesmo quando entrou em contacto com os mestres franceses da crítica histórica e filosófica, à volta de 1899, por intermédio de Frederico von Hügel, foi ainda como filósofo e teólogo que assimilou os resultados dos estudos destes, nos domínios da exegese bíblica e da filosofia religiosa [3]. Da aplicação que vai fazer destes novos dados científicos à doutrina cristã, resultará um sistema híbrido, que bem podemos considerar o protótipo da teologia modernista. Não é sem razão que Tyrrell passa por ser o teólogo do modernismo.

---

[1] De Tyrrell escreveu o conhecido historiador da crise modernista, J. RIVIÈRE: «Son rôle semble avoir été d'organiser, en un système vivant, la théologie dont les travaux scientifiques de ses maîtres français contenaient les matériaux épars» (art. *Modernisme*, in DTC, t. X, col. 2024).

Sobre a personalidade de Tyrrell pode ver-se: M. D. PETRE, *Autobiography and life of George Tyrrell*, 2 vols., London, 1912; D. GRASSO, *La conversione e l'apostasia di Giorgio Tyrrell*, in *Gregorianum*, vol. 38 (1957), pp. 446-480; 593-629.

[2] Cfr. L. da Veiga COUTINHO, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste*, (1898-1910), Roma, 1954, pp. 43; 61-62.

[3] A propósito, observa J. BAINVEL: «En fait d'histoire et de sciences bibliques, Tyrrell ne fut jamais qu'un disciple d'autant plus dépendant de ses maîtres nouveaux qu'il se méfiait davantage de ceux qu'il avait quittés». *Le dernier livre de George Tyrrell*, in *Études*, t. 123 (1910), pp. 741-742. Ver PETRE, *op. cit.*, vol. II, pp. 85-97.

O pendor teológico do modernista inglês confere particular interesse ao estudo dos grandes temas modernistas nos seus escritos. No presente artigo, propomo-nos analisar a doutrina de Tyrrell sobre a revelação divina, para ajuizarmos das reservas que esta doutrina mereceu aos redactores do Esquema de Constituição *De Deposito fidei pure custodiendo*, elaborado pela Comissão Teológica para o Concílio Vaticano II. À maneira de introdução, começaremos por evocar a influência que teve o espectro da crise modernista nos redactores do referido Esquema Conciliar, o qual, como é sabido, nunca passou de projecto, pois nem sequer foi apresentado ao Concílio [4].

1. A sombra do Modernismo nos trabalhos preliminares do Concílio

Em linguagem eclesiástica, denomina-se *Modernismo* aquele movimento doutrinal que no dealbar do século XX se propôs harmonizar os dados da fé com os postulados da ciência e da filosofia, pela revisão do conteúdo de certas categorias fundamentais do Cristianismo, tais como revelação, fé e dogma [5]. Tão arriscado projecto foi globalmente condenado por dois documentos romanos de 1907: o decreto do Santo Ofício *Lamentabili sane exitu*, de 3 de Julho, no qual se proscreviam 65 teses tìpicamente «modernistas», algumas delas transcritas literalmente de obras dos principais responsáveis do movimento; e a encíclica de Pio X *Pascendi dominici gregis*, de 8 de Setembro, na qual se expunha longamente, de maneira sistemática, toda a doutrina modernista, para se concluir que esta era a «síntese de todas as heresias» [6]. A estes dois documentos pode

---

[4] Este Esquema *De deposito fidei pure custodiendo* é um dos vários documentos elaborados pela Comissão Teológica pré-conciliar, sob a presidência do Card. Ottaviani. Foi discutido na fase preparatória do Concílio, em reuniões da Comissão Central, de 20 a 23 de Janeiro de 1962, durante a sua III sessão plenária (cfr. Frei Boaventura KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, vol. I, *Documentos Preconciliares*, Editora Vozes, Petrópolis, 1962, pp. 180-182.) Nesta discussão preliminar, no seio da Comissão Central, o texto sofreu algumas alterações sem importância, tendo sido aprovado pelo Papa em 1 de Julho do mesmo ano. É no cap. IV deste Esquema que se encontra a exposição doutrinal sobre a natureza da revelação, a cujo propósito se fazem diversas citações de G. Tyrrell. Ver infra, nota 15.

[5] O historiador clássico do movimento modernista é J. RIVIÈRE, *Le Modernisme dans l'Eglise*, Paris, 1929. Mas é necessário completar os seus dados com alguns estudos histórico-doutrinais mais recentes. Ver R. AUBERT, *Publicações recentes sobre o modernismo*, in *Concilium*, 1966, n. 7, pp. 78-92 (ed. port.).

[6] Ver ASS, t. 40 (1907), respectivamente pp. 470 ss., e 593 ss.

acrescentar-se o juramento anti-modernista, imposto pelo motu--proprio *Sacrorum antistitum*, de 1 de Setembro de 1910 [7]. Com tão claras condenações, a crise pareceu superada. Mas não se elimina um problema com a simples rejeição de uma solução. Condenou-se a solução preconizada pelos modernistas, mas não se resolveu o problema de fundo do Modernismo. Cerca de 40 anos mais tarde, um conhecido autor escreveu com autoridade: «O que é discutível no Modernismo, não é o problema que ele pôs, mas a resposta que ele deu. Porque o problema era bem real. Com efeito, o Modernismo é testemunha de uma dupla tara do pensamento religioso do seu tempo, de aparência contraditória: por um lado, a perda do sentido da transcendência de Deus por uma teologia racionalizada que tratava Deus como qualquer outro objecto do pensamento; por outro lado, a mumificação de um pensamento que estava congelado nas suas formas escolares e que tinha perdido o contacto com o movimento da filosofia e da ciência». E, apoiando-se no testemunho de Y. Montcheuil, o mesmo autor afirmava com decisão: «O Modernismo não será vencido enquanto não se der satisfação no método teológico às exigências que lhe deram origem» [8].

Importa, de facto, ter presente que por detrás da crise modernista, tão prejudicial para a Igreja, estavam as graves lacunas da teologia corrente sobre a revelação e a fé. Em 1911, J. Lebreton, como quem fazia o balanço de uma controvérsia em que interviera pessoalmente, lamentava-se de que os teólogos clássicos não tivessem prestado a devida atenção ao estudo da revelação e da fé, dados fundamentais da religião cristã [9]. A gravidade desta ausência de uma esclarecida teologia da revelação e da fé voltou a fazer-se sentir, mais recentemente, no contexto de duas controvérsias que agitaram os ambientes teológicos, nos meados do nosso século. Foi, primeiramente, a polémica acerca da natureza e do método da teologia, entre 1936 e 1939 [10]. Se a teologia é a ciência da revelação, afigura-se impossível determinar a natureza e o método desta ciência, sem prèviamente esclarecer o que é a revelação e qual a índole do dado revelado. Um pouco mais tarde, no final da década de 40, nasce

---

[7] Ver AAS, t. 2 (1910), pp. 669 ss.

[8] J. Daniélou, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, in *Études*, t. 249 (1946), pp. 6-7.

[9] Cfr. J. Lebreton, *Son Éminence le Cardinal Billot*, in *Études*, t. 129 (1911), pp. 521-522.

[10] Ver G. M. Eldarov, *Presenza della teologia. Saggio su una recente controversia alla luce dell'Enciclica «Humani generis»*, Padova, 1954, pp. 27-31.

nova discussão, desta vez a propósito dos projectos inovadores da chamada *Théologie nouvelle* [11]. Por detrás deste nome, que é invenção de Garrigou-Lagrange, com intentos claramente pejorativos, não está tanto uma posição teológica no sentido estrito de sistema doutrinal defendido por determinada escola, como sobretudo uma atitude de espírito, da parte de alguns teólogos, perante o problema do encontro da revelação com o pensamento contemporâneo [12]. Estava-se em plena controvérsia sobre esta «Teologia nova», quando H. De Lubac, fazendo-se eco da lamentação feita por Lebreton, anos atrás, no rescaldo da crise modernista, observou muito justamente que, no tocante à teologia da revelação, os autores se contentam geralmente com umas tantas teses abstractas, por demais desligadas do contexto histórico-bíblico da revelação cristã [13].

O mal-estar provocado pelo movimento da *Théologie nouvelle* causou muitos dissabores em Roma. Temia-se, e com razão, a recrudescência da crise surgida nos princípios do século, uma vez que a problemática parecia ser a mesma (embora não fosse de temer a repetição do fenómeno, então generalizado, das defecções na fé, por parte dos principais mentores do movimento modernista). A década de 50 é testemunha de um mal disfarçado nervosismo de Roma contra tudo quanto parecesse pôr em perigo a segurança da fé. Não foi por acaso que nessa época se multiplicaram as medidas doutrinais e disciplinares, para defesa da teologia «tradicional» [14].

Respirava-se ainda este clima de medo e desconfiança, nos ambientes da Cúria Romana, quando João XXIII anunciou a próxima convocação de um Concílio Ecuménico, em 25 de Janeiro de 1959. Apesar de oportunamente se haverem consultado bispos e mestres de toda a Igreja, o certo é que o apuramento final dos dados para a elaboração dos textos a apresentar no Concílio obedeceu frequentemente a preocupações de fidelidade aos pontos de vista da «teologia romana», concretizada na mentalidade conservadora dos representantes da Cúria. O que acaba de ser dito aplica-se particularmente

---

[11] Ver ELDAROV, *op. cit.*, pp. 17 ss.; 35 ss.

[12] Cfr. Ibid., pp. 18-19.

[13] Cfr. H. DE LUBAC, *Le problème du développement du dogme*, in *Recherches de science religieuse*, t. 35 (1948), pp. 153-155.

[14] São conhecidas as sanções tomadas neste período contra alguns teólogos franceses. Entre os documentos doutrinais desse mesmo período, recordem-se, pelo seu especial significado, a encíclica *Humani generis*, de 12 de Agosto de 1950 (AAS, t. 42, pp. 561-578), e a Instrução do Santo Ofício a respeito da «Ética de situação», de 2 de Fevereiro de 1956 (ibid., t. 48, pp. 144-145), na qual se faz referência a vestígios de Modernismo nesta corrente da teologia moral.

ao Esquema de Constituição *De Deposito fidei pure custodiendo*. O capítulo IV do Esquema tratava da revelação pública e da fé católica. Ao longo dos seus 12 parágrafos (desde o 17 ao 28, na numeração geral do Esquema), abordavam-se os pontos seguintes: noção católica de revelação; revelação e história da salvação; revelação e doutrina; revelação e manifestação de Cristo; erros contrários à noção católica de revelação; forma recente de relativismo; sinais externos da revelação; primado dos milagres e das profecias; ressurreição de Cristo, profecias messiânicas, a pessoa de Cristo; a Igreja como sinal; testemunhos e sinais internos; a fórmula: *Credere Deum, Deo et in Deum*[15].

A leitura deste capítulo IV, sobre a revelação e a fé, deixa a impressão de que os seus redactores estavam dominados pela preocupação de fazer frente a certas tendências doutrinais que então pairavam no ar. A confirmá-lo, aí está o teor censório da generalidade das notas que acompanham a exposição doutrinal de cada parágrafo: em várias delas, procura-se justificar a intenção defensiva da doutrina proposta no texto, com referências a teorias que, embora de origem protestante, também já se faziam sentir em certos meios católicos. Uma testemunha directa da preparação do Esquema afirma, sem rebuços, que essa foi a preocupação dominante do texto, ao fazer a crónica da apresentação deste capítulo numa das reuniões da Comissão Central: «Falou-se da Revelação pròpriamente dita, a Revelação sobrenatural, defendendo-a contra os ataques do racionalismo e do modernismo»[16].

Não carece de fundamento esta evocação dos ataques provenientes de autores modernistas contra o conceito católico de revelação. De facto, ao lado de censuras a doutrinas de autores contem-

---

[15] Ver *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, Series, I, 1962, pp. 36-44.

Para uma visão integral da doutrina sobre a revelação, nos textos preparados para o Concílio, é necessário considerar também o Esquema *De fontibus revelationis*, ibid., pp. 9-22. Parece, aliás, estranho que a exposição da doutrina sobre a revelação não fosse toda incluída no Esquema *De fontibus*. A segunda redacção do Esquema *De divina revelatione* (1963) remediou esta incongruência, aproveitando para seu proémio a matéria contida no cap. IV do Esquema sobre a guarda do depósito da fé, cujo texto se inspirara de perto nos *Proposita et monita* das Congregações do Santo Ofício e dos Seminários e Universidades (ver infra, nota 18).

[16] Ver KLOPPENBURG, *op. cit.*, p. 182. Complete-se esta informação do autor com o seu comentário àquela intervenção do Card. Doepfner, durante a I sessão do Concílio, em 17 de Novembro de 1962, na qual o arcebispo de Munique evocava as dificuldades já surgidas na fase preparatória do Concílio, em razão da atitude intransigente da Cúria Romana. Frei B. Kloppenburg apela para a sua qualidade de membro-consultor da Pontifícia Comissão Teológica, como garantia da veracidade destas informações a respeito dos trabalhos preparatórios do Concílio (cfr. *op. cit.*, vol. II, 1963, pp. 175-176).

porâneos, entre os quais se nomeia e cita H. Duméry [17], encontram-se várias referências explícitas às teorias modernistas sobre a revelação [18]. Para o objectivo deste estudo, tem particular interesse registar que a doutrina exposta nos parágrafos 18 e 19, respectivamente sobre *Revelatio et historia salutis* e *Revelatio et doctrina*, é ilustrada com notas em que se citam no original inglês três textos de G. Tyrrell. É o único modernista a merecer tão explìcitamente as atenções defensivas dos redactores do Esquema.

O parágrafo 18 era do seguinte teor:

> «Longa illa series eventuum salutarium, quae in vita, morte et resurrectione Christi fastigium suum tandem attigit, inter obiecta divinae revelationis conspicuitate et momento eminet, in eademque nobis altissima mysteria annuntiata sunt. Quapropter, et si agnoscendum sit revelationem nobis datam esse in humanae salutis historia, sive praenuntiata sive narrata: tamen minime sentiendum est, revelationem meris istis eventibus iam ita constitutam esse, ut sermone Christi, Filli Dei, aliorumque Dei legatorum secundarie tantum compleatur. Nam ad revelatum ordinem salutis ii eventus non pertinent, nisi per veritates quae in iis latent aut cum iis connectuntur, sermone Christi et legatorum Dei declarandas atque a nobis fide tenendas.»

Uma nota no final do parágrafo adverte ser intenção deste Esquema de Constituição reconhecer o que há de verdade no que muitos autores afirmam a respeito da índole histórica do objecto da revelação, mas ao mesmo tempo condenar o que há de falso nessa teoria. E continua: «Não falta quem, imbuído de anti-intelectualismo, pretenda que a revelação foi constituída pelos acontecimentos salutares, aos quais se teriam acrescentado apenas secundàriamente as palavras dos legados de Deus; isto significa que a

---

[17] Ver o parágrafo 21, com as respectivas notas. Esta inesperada menção do nome de H. DUMÉRY no Esquema faz lembrar que, pouco antes, tinham sido inseridas no *Index* quatro das suas obras, por decreto do Santo Ofício, de 17 de Junho de 1958: *Philosophie de la religion*, 1957; *Critique et religion*, 1957; *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, 1957; *La foi n'est pas un cri*, 1957 (ver AAS, t. 51, p. 432).

[18] Ver nota 1, aposta ao parágrafo 17, sobre a noção de revelação; nota 4, referente ao parágrafo 18, sobre as relações entre a revelação e a história da salvação; nota 6, respeitante ao parágrafo 19, sobre a índole doutrinal da revelação; notas 10 e 11, anexas ao parágrafo 21, sobre os erros mais correntes contra a noção católica de revelação. A esta série, poderíamos acrescentar as notas 11 e 13 do cap. V do mesmo Esquema, o qual trata do progresso da doutrina revelada.

As preocupações anti-modernistas do Esquema sobre a guarda do depósito da fé correspondem directamente às propostas apresentadas pelo Santo Ofício e pela Congregação dos Seminários e Universidades. Ver *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series I, vol. III: *Proposita et monita SS. Congregationum Curiae Romanae*, 1960.

fé cristã pode ser ajudada, mas não deve ser regida, por essas palavras». Para documentar a afirmação feita, de que tal teoria é defendida por certos autores, a nota cita imediatamente um texto de G. Tyrrell: «Revelation is not a statement, but a 'showing'. God speaks by deeds not by words» (*Through Schylla and Charybdis*, London, p. 287).

O parágrafo 19 estava assim concebido:

> «Insuper Revelatio, praeter mysteria, in singularibus factis historiae salutis exhibita, continet etiam veritates universales tum naturalis, tum supernaturalis ordinis, atque primarie respicit Deum ipsum, quem electi in ineffabili mysterio trium personarum divinarum in patria conspecturi sunt. Ideo Patres primae Synodi Vaticanae summam veritatum revelatarum iure nuncupaverunt 'doctrinae fidei' nomine, vestigiis inhaerentes Domini nostri qui asseverat: 'Mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me' (Jo. 7, 16), necnon Apostoli qui scribit ad Titum de vita sancta a christifidelibus agenda, ut dignis moribus, 'doctrinam Salvatoris nostri Dei ornent in omnibus' (Tit. 2, 10).»

Em nota apensa ao final do parágrafo remete-se o leitor para a doutrina dos modernistas. Estes, afirma-se nela, «opunham a revelação como experiência e impressão dos acontecimentos, a qual admitiam, à revelação como doutrina divinamente proposta para ser professada, a qual rejeitavam». E logo surge, mais uma vez, o nome de Tyrrell, com duas citações comprovativas da objectividade desta referência à teoria modernista sobre a revelação. Diz a primeira delas: «Revelation belongs rather to the category of impressions, than to that of expression» (*op. cit.*, p. 280; a segunda citação, mais longa, é extraída da p. 213).

Esta análise dos parágrafos 18 e 19 do Esquema *De deposito fidei pure custodiendo*, elaborado durante a fase preparatória do Concílio, faz-nos chegar a duas conclusões. Uma primeira, de ordem doutrinal: a revelação divina fez-se directamente por meio de *palavras*, não por meio de factos (estes entram na história da salvação e da revelação mais pròpriamente como objecto de revelação, do que como factor de revelação); por este seu carácter formal de «locução» divina, a revelação objectiva-se num corpo de doutrinas, que constituem o termo imediato do acto de fé. A outra conclusão é de ordem documental: nos escritos de G. Tyrrell há afirmações inconciliáveis com a doutrina exposta no Esquema.

Cremos haver interesse em esclarecer se as suspeitas levantadas pelo Esquema conciliar contra o modernista inglês, com base em

três citações de textos do autor, são fundamentadas, correspondendo à expressão objectiva do seu pensamento. A resposta a esta questão exige não só que se estude criticamente a teologia de Tyrrell, a respeito da revelação, como também que se comparem as suas teorias com a doutrina oficialmente aprovada pelo Concílio, na Constituição dogmática *Dei Verbum*.

2. A doutrina de Tyrrell sobre a revelação

A. *As fontes*

Como o pensamento teológico de Tyrrell amadureceu ao longo de vários anos, sob o influxo de factores ocasionais, tanto internos como externos, há toda a vantagem em reconstituir cronològicamente a história da elaboração daqueles escritos que mais de perto podem documentar a génese da sua doutrina sobre a revelação [19].

Foi a partir de 1896 que G. Tyrrell, então com 35 anos de idade e 16 de vida religiosa na Companhia de Jesus, começou a dedicar-se ao trabalho da pena, escrevendo artigos frequentes na revista *The Month*, órgão dos jesuítas ingleses. Também remontam a esta época os seus primeiros escritos de carácter espiritual [20]. Entretanto, opera-se no seu espírito uma profunda evolução, que seria o primeiro passo para a crise. «A meditação de Newman, escreve Rivière, tinha abalado pouco a pouco o seu intelectualismo primitivo, em proveito de uma filosofia mais maleável, cujo princípio era a intuição e cuja consequência normal era o relativismo. O seu próprio misticismo e o contacto com as almas levavam-no a fazer passar, em matéria religiosa, a vida antes da verdade» [21]. Embora se descubram nestas tendências para a separação entre a teologia e a fé os germes de um futuro sistema teológico, as preocupações do autor limitavam-se, nesses tempos, à intenção de conciliar a sua formação escolástica com o pensamento de Newman [22]. Breve, porém, conheceu um período de liberalismo teológico, a partir, sobretudo, do seu

---

[19] Para este trabalho, é indispensável recorrer às informações preciosas de M. D. PETRE, *Autobiography and life of George Tyrrell*, 2 vols., London, 1912.

[20] *Nova et vetera*, 1897; *Harding sayings*, 1898; *On external religion*, 1899.

[21] J. RIVIÈRE, *op. cit.*, pp. 193-194.

[22] Cfr. M. D. PETRE, *op. cit.*, vol. II, p. 56.

contacto com Wilfrid Ward, principal expoente da escola liberal que se abrigava sob o nome de Newman. «Período de transição» este, devemos dizer com M. D. Petre, porquanto, iniciado em 1897, terminava em 1899, com dois artigos sobre a piedade e a teologia. Começa aqui o último estádio, ou o «período tormentoso», do modernista inglês, cada vez mais seduzido pelo criticismo bíblico de Loisy e pelo dogmatismo moral de Laberthonnière [23]. O contacto de Tyrrell com os principais expoentes da crise doutrinal que então se fazia sentir em França, foi-lhe fatal. O seu temperamento fogoso e combativo arrastou-o a uma situação de conflito aberto com os superiores religiosos e com as autoridades eclesiásticas. Expulso da Companhia em 1 de Fevereiro de 1906, reage tão desdenhosamente aos documentos pontifícios de 1907, contra o Modernismo, que foi compulsivamente privado dos sacramentos, por decreto do Santo Ofício, em Outubro desse ano. A morte surpreendeu-o inesperadamente, em 15 de Julho de 1909.

A produção teológica de Tyrrell durante os últimos 10 anos da sua vida (que foram também os mais agitados) é relativamente abundante. Vamos registar, por ordem cronológica, os escritos que revestem mais interesse para descobrir a linha de evolução do seu pensamento acerca da teologia da revelação.

1. *The relation of theology to devotion*, em *The Month*, Nov. 1899; reproduzido mais tarde em *Through Schylla and Charybdis*, 1907, p. 86-105, com o título *Lex orandi, Lex credendi*.

Este artigo representa o primeiro sinal de crise no pensamento teológico de Tyrrell.

Em Dezembro seguinte, publica em *Weekly Register* novo artigo, no qual, sob o título *A perverted devotion*, aplica à doutrina sobre o Inferno os princípios teológicos do artigo anterior.

2. *Religion as a factor of life*, opúsculo escrito em 1902, com o pseudónimo de E. Hengels; embora nunca fosse publicado, corria particularmente. O texto, reproduzido quase literalmente em *Lex Orandi*, 1903, constitui autêntica iniciação à filosofia religiosa do Modernismo.

---

[23] Cfr. *ibid.*, pp. 85-98. Os dois referidos artigos são os seguintes: *The relation of Theology to Devotion*, in *The Month*, Nov. 1899; *A perverted Devotion*, in *Weekly Register*, Dez. 1899.

Neste mesmo ano de 1903, redige *The Church and the future*, com o pseudónimo de H. Bourdon. Neste volume, que só foi tornado público em 1910, o autor aplica à reforma da Igreja a filosofia religiosa exposta no opúsculo *Religion as factor of life*.

3. *A much-abused letter*, texto composto no fim de 1903 e largamente divulgado, mas só tornado público em 1906, sob este título, após a sua publicação com o nome do autor, num jornal milanês, nos fins de 1905. O título faz-se eco da abusiva indiscrição do jornal. Nasceu aqui o desentendimento de Tyrrell com os seus superiores religiosos.

4. *Semper eadem*, 1904. Trata-se de dois artigos de crítica ambígua ao liberalismo teológico de W. Ward. O primeiro foi publicado em *The Month*; o segundo foi rejeitado pela revista. Ambos se encontram em *Through Schylla and Charybdis*, pp. 107-132 e 134-154.

5. *The rights and limits of theology*, artigo anónimo, publicado em Outubro de 1905 na *Quarterly Review*, e mais tarde incluído em *Through Schylla and Charybdis*, pp. 201-241.

6. *Lex credendi. A sequel to Lex orandi*, 1906. Como o título indica, o autor propõe-se completar a doutrina exposta em *Lex orandi*, 1903.

7. *Réponse à Monsieur Lebreton*, artigo publicado na *Revue Pratique d'Apologétique*, de 15 de Julho de 1907, em resposta a uma crítica de J. Lebreton, que tinha por título: *La foi et la théologie d'aprés M. Tyrrell*, ibid., t. 3 (1906-1907), pp. 542-550. O artigo foi reproduzido em *Through Schylla and Charybdis*, pp. 310-354, mas com novo título: *'Theologism'. A reply*.

8. *Revelation*, capítulo inédito de *Through Schylla and Charybdis*, 1907, pp. 264-307.

É neste ensaio que a doutrina de Tyrrell sobre a revelação aparece finalmente com todo o aspecto de sistema estruturado, sem as imprecisões e sinuosidades de um pensamento ainda à procura de formulação definitiva, conforme se verifica nos escritos anteriores.

B. *A doutrina*

A análise genética da doutrina de Tyrrell sobre a revelação obriga-nos a tomar contacto com os textos por ordem cronológica. Vamos retomar de cada um deles todo o material que pode contribuir para a elaboração de uma síntese sistemática do seu pensamento.

1. Como já tivemos ocasião de referir, o artigo sobre «a relação da teologia com a piedade», escrito em 1899, constitui o primeiro sintoma da sintonização de Tyrrell com as tendências modernistas[24]. Depois de recordar as diferenças fundamentais entre o conhecimento vulgar e o conhecimento científico, o autor aplica estes dados ao conhecimento por via da revelação, para concluir que «a revelação judeo-cristã foi comunicada em termos e conceitos vulgares» (p. 95). Deus revelou-se, não aos sábios e aos teólogos, mas ao *profanum vulgus*, servindo-se da sua linguagem simples e deixando a outros o cuidado de traduzi-la em termos mais conformes ao seu gosto pessoal (p. 95). Esta primitiva expressão dos mistérios revelados é ao mesmo tempo *lex orandi* e *lex credendi*, quer dizer, é regra da piedade e da teologia, mas de tal modo que o primeiro aspecto se sobrepõe ao segundo. Importa, de facto, reconhecer que as doutrinas da fé estão envolvidas pela oração, devendo os seus formulários ser constantemente confrontados com o dinamismo vital da religião, traduzido em oração[25]. A vida espiritual constitui uma espécie de regra objectiva para a doutrina, porquanto «a devoção e a religião existem antes da teologia, do mesmo modo que a arte existe antes da crítica da arte»[26].

Já aqui se notam algumas tendências que hão-de constituir os pilares fundamentais do pensamento do autor: insistência no carácter inadequado do conhecimento religioso; minimização do aspecto

---

24 Trata-se de: *The relation of theology to devotion*, in *The Month*, Nov. 1899; reproduzido em *Through Schylla and Charybdis*, 1907, com o título *Lex orandi, Lex credendi*, pp. 86-105. Extraímos daqui as citações, indicando apenas as páginas.

25 «The 'deposit' of faith is not merely a symbol or creed, but it is a concrete religion left by Christ to His Church; it is perhaps in some sense more directly, a *lex orandi* than a *lex credendi*; the creed is involved in the prayer, and has to be disentangled from it; and formularies are ever to be tested and explained by the concrete religion which they formulate» (p. 104).

26 «Theology is not always wise and temperate; and has itself to be brought to the *lex orandi* test. It has to be reminded that, like science, its hypotheses, theories and explanations, must square with facts -the facts here being the Christian religion as lived by its consistent professors». (p. 104). «Devotion and religion existed before theology, in the way that art existed before art-criticism» (p. 105).

cognitivo na vida religiosa, e consequentemente do valor conceptual do dado revelado; e, por fim, a insinuação de que a elaboração intelectual da religiosidade é questão de teologia humana, sem valor divino directo.

2. No ensaio de filosofia religiosa *Religion as a factor of life*, escrito em 1902 e reproduzido quase literalmente em *Lex orandi*, 1903, Tyrrell retoma o problema das relações entre a piedade e a teologia [27]. Segundo o autor, a religião, mais que moralidade, é amor, porque não é simples regra de conduta; e mais que teologia, é fé, porque não é sistema doutrinal [28]. A partir do momento em que a religiosidade é assumida ao nível da reflexão, tornando-se teologia, ela é obra puramente humana. Este esforço de reflexão da inteligência sobre o mundo sobrenatural tem de ser progressivo, crescendo em proporção com o grau de «revelação» divina de que o espírito beneficia. Cada nova revelação faz nascer o desejo de ulteriores comunicações e estimula o esforço necessário para consegui-las: a este desejo e a este esforço dá Tyrrell o nome de «inspiração» [29]. Insistindo no carácter vital, não conceptual, da religião e da fé, o autor afirma que é pela actividade da vontade e pelo dinamismo da acção que o mundo sobrenatural é pessoalmente revelado a cada um, e não por meio de ideias abstractas. Donde se conclui que a revelação é fenómeno constante e universal, ao alcance de qualquer pessoa de boa vontade perante Deus, embora deva referir-se continuamente ao padrão da revelação bíblica [30].

Neste contexto vivencial, a revelação divina destina-se directamente a fomentar o sentimento da piedade filial para com Deus; o seu objecto é uma palavra para o coração, não para o espírito. A função dos artigos da fé não pode ser outra senão a de orientar a atitude da vontade para com Deus, despertando a vida do amor.

---

[27] Analisaremos *Religion as a factor of life* (1902) juntamente com *Lex orandi* (1903), porquanto os textos são pràticamente idênticos. A última redacção omite breves passagens, mas em contrapartida inclui uma introdução e uma conclusão (cfr. M. D. PETRE, *op. cit.*, vol. II, p. 185).

[28] Cfr. *Lex orandi*, pp. 47-48.

[29] «Precisely as a work of the understanding, i. e., as a theology, the religion is as purely human an effort as ethics or logic; but the world with which it deals is given to it, not all at once, but progressively by what may be called 'revelation'; and from such revelation springs by natural consequence a desire of and effort at new utterance, that may be called 'inspiration'...» *Religion as a factor of life*, pp. 13-14; *cit.* por M. D. PETRE, *op. cit.*, vol. II, p. 177.

[30] Cfr. *Lex orandi*, pp. 25; 36-38.

Está nisto «o fim supremo e o critério de verdade na religião»[31].

Comparando estas ideias com a doutrina exposta no artigo de 1899, sobre as relações entre a piedade e a teologia, confirma-se o que o autor então insinuava, quanto à separação entre ambas. Na verdade, por um lado, elimina do estado primitivo da revelação todo o valor intelectual; por outro lado, reduz a doutrina à categoria de simples produto da vida espiritual dos crentes, considerando-a criação humana. Nesta estranha visão do aspecto dogmático do Cristianismo, na qual já se pressentem influências da filosofia religiosa de Laberthonnière e Le Roy, não há lugar para a necessária distinção entre a formulação oficial da fé e a sua elaboração científica pela teologia.

3. Os princípios doutrinais que o autor tem vindo a formular vão ser aplicados ao caso convencional que ele estuda na célebre carta confidencial, redigida no fim de 1903 mas só tornada pública em 1906, com o título *A much-abused letter*[32].

Tyrrell dirige esta carta a um personagem imaginário, que se faz eco das crescentes dificuldades em conciliar os dogmas católicos com a cultura científica. Entrando no assunto que lhe é proposto pelo seu correspondente, começa por esclarecer que as dificuldades sentidas não afectam directamente o Catolicismo, mas apenas uma certa concepção teológica do Catolicismo. A hipótese de abandono da Igreja só se justificaria «se o intelectualismo 'teológico' tivesse razão; se a fé significasse um assentimento do espírito a um sistema de concepções intelectuais; se o Catolicismo fosse primàriamente uma teologia ou, quando muito, um sistema de observâncias práticas reguladas pela teologia». Mas não se justifica «se o Catolicismo é antes de mais uma vida; se a Igreja é um organismo espiritual de cuja vida nós participamos; e se a teologia é sòmente um esforço desta vida para se formular e se compreender, — um esforço que pode malograr-se no todo ou em parte, sem prejudicar o valor e a realidade dessa vida»[33]. A esta luz, torna-se manifesto que a

---

[31] Cfr. *Religion as a factor of life*, p. 7; *cit.* por M. D. Petre, *op. cit.*, vol. II, pp. 178-179. Ver também *Lex orandi*, pp. 50-51.

[32] Ver *A much-abused letter*, London, 1906.

[33] «Does it straightway follow you should separate yourself from the communion of the Church? Yes, if theological 'intellectualism' be right; if faith mean mental assent to a system of conceptions of the understanding; if Catholicism be primarily a theology or at most a system of practical observances regulated by that theology. No, if Catholicism be

religiosidade é anterior a todos os formulários da fé; estes não são mais que tentativas de interpretação da experiências religiosa, valendo, no aspecto prático, como regra de comportamento perante o sobrenatural, e no aspecto teórico, como símbolo inadequado dos mistérios divinos (pp. 74-80).

É manifesto haver aqui uma apologética cujo princípio basilar é a distinção radical entre a *fé* na revelação e a *teologia*, entendida esta como esforço para traduzir em termos científicos a linguagem informe, porque profética, da revelação, bem como a experiência adogmática da fé religiosa. O mesmo é dizer que teologia é toda a formulação doutrinal da revelação, mesmo os símbolos oficiais da fé, e não apenas a sistematização escolástica das doutrinas. Escusado será acrescentar que esta teoria já não é novidade nos escritos de Tyrrell.

4. Na ordem cronológica que estamos seguindo, aparecem agora os dois artigos *Semper eadem*, escritos em 1904[34]. A propósito de uma solução *via media*, preconizada por W. Ward para o conflito entre a teologia e a ciência, Tyrrell propõe-se demonstrar que existe oposição irredutível entre a teologia «liberal» e a teologia «conservadora». Aquela, sem negar o facto da revelação, estabelece o seu ponto de partida na experiência humana, regulando-se pelas leis gerais da vida e do conhecimento; esta supõe a existência de um depósito imutável de verdades religiosas, como resultado directo de uma revelação divina, deixando-se orientar pelo magistério infalível da Igreja.

A crítica feita aqui por Tyrrell valia como espada de dois gumes. Atingia a teologia liberal, representada por Ward, e atingia a teologia corrente; mas, para além desta, o autor propunha-se atingir a noção tradicional do depósito da fé, demonstrando a sua inconsistência, conforme ele próprio confessou mais tarde[35].

5. Em Outubro de 1905, aparecia na *Quarterly Review* um artigo anónimo sobre «os direitos e os limites da teologia». O seu

---

primarily a life, and the Church a spiritual organism in whose life we participate, and if theology be but an attempt of that life to formulate and understand itself -an attempt which may fail wholly or in part without affecting the value and reality of the said life» (pp. 51-52).

[34] Destinavam-se ambos ao periódico *The Month*; entretanto, a redacção recusou o segundo. Tyrrell publicou-os mais tarde em *Through Schylla and Charybdis*, pp. 107-132; 134-154. O ensaio de W. Ward a que o autor se refere é *Problems and Persons*, London, 1903.

[35] Cfr. *Through Schylla and Charybdis*, pp. 106-107; 132-134.

autor era G. Tyrrell [36]. Neste longo ensaio, volta ao de cima o problema do conflito entre a razão e a fé, conflito que, segundo Tyrrell, se reduz ao choque inevitável entre a ciência e uma certa «teologia», que se chama «dogmática». Para comprovar o fundamento desta delimitação do problema, o autor entende que basta atender à verdadeira natureza da revelação, que é o ponto de partida para a teologia. Depois de evocar a tendência irresistível do homem para conceptualizar em crenças religiosas o «divino» que lhe é imanente (p. 205), o modernista inglês pergunta como se deve entender a revelação, no contexto da experiência religiosa. Se a considerarmos activamente, como automanifestação do divino na profundidade do ser humano, o que por ela se nos propõe primàriamente é «um certo modo ou regra de vida, de acção e de conduta». Só mais tarde e já secundàriamente é que «a nossa inteligência começa a reflectir sobre este processo e se esforça por descrevê-lo e compreendê-lo, por inventar uma filosofia ou uma história para o explicar». Este trabalho de conceptualização da revelação divina é exigido pela necessidade prática de «registar ou fixar as nossas experiências, de as comunicar e de as comparar com as dos outros» [37]. Se a considerarmos objectivamente, no seu termo, a revelação é realmente conhecimento sobrenatural, no duplo sentido de ser conhecimento respeitante ao mundo sobrenatural e conhecimento derivado desse mesmo mundo. Mas a proveniência sobrenatural do conhecimento por via de revelação é apenas indirecta. O que directamente nos é dado do alto é tão-só um desejo ou um impulso para o espiritual [38]. Embora a revelação seja, de certo modo, expressão do espírito divino no homem, não é necessàriamente uma expressão de valor divino (pp. 208-209). Desta forma, o que é divinamente comunicado e autorizado na revelação, não é uma verdade especula-

---

36 Trata-se de *The rights and limits of theology*, in *Quarterly Review*, Out. 1905. Se dúvidas houvesse a respeito da autoria do artigo, elas ficariam desfeitas pelo facto de Tyrrell incluir o texto na colectânea *Through Schylla and Charybdis*, pp. 201-241. Citamos esta obra.

37 «What revelation (considered actively as the self-manifestation of the divine in our inward life) first defines for us is therefore a certain mode or way of life, action, and conduct. It is only later, and in second place, that our intelligence begins to reflect on this process and tries to picture it and understand it, to invent a philosophy or a history to explain it, and still more for the practical purpose of registering or fixing our experiences, of communicating them and comparing them with those of others» (pp. 205-206).

38 «Revelation (considered objetively) is a knowledge derived, as well as concerning, the 'other world', the supernatural. But its derivation is decidely indirect. What alone is directly given from above, or from beyond, is the spiritual craving or impulse with its specific determination» (p. 207).

tiva, mas determinada maneira de viver, de sentir e de agir, em relação ao mundo transcendente. As concepções explicativas, que a inteligência procura formular para justificar o novo estilo de vida, já não gozam de aprovação divina directa [39]. A partir do momento em que se começou a fazer a passagem do estado profético da revelação para a fase da sua elaboração doutrinal, criou-se uma mescla de dados sobrenaturais e de teorias filosóficas. E aconteceu que o sistema doutrinal assim construído foi proposto aos fiéis como sendo revelado em todas as suas partes. Uma tal enormidade, que fez confundir a verdade profética da revelação com a verdade humana da teologia, Tyrrell denomina-a «teologismo» (pp. 211-212). Com tais pressupostos, já se adivinha a resposta que o autor vai dar ao problema enunciado no princípio. Revelação e teologia são categorias distintas, independentes uma da outra, porque dizem respeito a verdades de ordem diferente. Mas, como o seu objecto é comum, torna-se inevitável que elas verifiquem mùtuamente os seus resultados. Nem a revelação pode ignorar, na sua expressão, a existência da sistematização teológica das verdades religiosas, sob pena de usar formas obsoletas e ininteligíveis; nem a teologia pode prescindir da manifestação contínua de Deus na vida religiosa da humanidade. Nenhuma delas, porém, deverá interferir no campo alheio, para não comprometer o seu respectivo desenvolvimento, segundo os princípios que a cada qual são próprios (pp. 228-229; 238).

Tyrrell acaba por afirmar, com toda a nitidez, que a revelação divina é comunicação adogmática de Deus, e que esta comunicação é fenómeno corrente em toda a humanidade. Aquela separação radical entre revelação e teologia, que já se continha em germe no artigo de 1899, sobre as relações entre a piedade e a doutrina, e que ficou pràticamente confirmada em *Lex orandi* (1903), é agora retomada com novo vigor, já sem quaisquer ambiguidades.

6. O tema das relações entre a piedade e a teologia é preocupação constante de Tyrrell. Em *Lex credendi* (1906) vamos encontrá-lo

---

[39] «In what sense are religious revelations divinely authorised? What sort of truth is guaranted to them but the 'seal of the spirit'? In accordance with what has been already said we must answer — truth which is directly practical, preferential, approximative, and only indirectly speculative. What is immediately approved, as it were experimentally, is a way of living, feeling, and acting with reference to the other world. The explanatory and justificatory conceptions subsequently sought out by the mind, as postulated by the 'way of life', have no direct divine approval» (p. 210).

de novo, mas agora de outro ponto de vista [40]. Enquanto *Lex orandi* (1903) procurava demonstrar que as doutrinas do *Credo* nasceram de exigências da vida espiritual, e que, portanto, devem considerar-se primàriamente como regras de oração *(lex orandi)*, este novo ensaio examina directamente a oração, cujo protótipo é a fórmula ensinada pelo próprio Salvador, como regra e critério de doutrina *(lex credendi)*. Ambos os postulados resultam do mesmo princípio fundamental: a religião é essencialmente vida de oração.

Em *Lex orandi* concluíra-se que a aptidão de uma doutrina para gerar e fomentar a vida espiritual é critério da verdade religiosa. Aprofundando esta ideia, esclarece agora o autor que tal critério se fundamenta remotamente no «espírito de Cristo», quer dizer, no princípio vital e espiritual das Suas palavras e acção. Este «espírito de Cristo», no qual estão implicados certos conceitos a respeito de Deus, do homem e das suas relações, foi-nos comunicado ou revelado na Sua vida e nos Seus ensinamentos. Assim se constituiu a revelação cristã, na sua forma original; esta deve ser norma e critério das subsequentes manifestações do espírito divino na humanidade (p. 2; 10-11). A revelação feita por Cristo consistiu, portanto, na comunicação do Espírito divino aos Apóstolos, e por estes à Igreja de todos os tempos. O seu conteúdo não é uma espécie de «Suma Teológica», mas o Espírito de Amor, legado por Jesus aos Seus discípulos: «Em certo sentido, o Espírito Santo, o Espírito de Cristo, foi Ele próprio a Revelação, o 'depositum fidei'». As concepções teológicas que este *depositum* implica, por supor determinada noção a respeito de Deus e do homem, só gradualmente se transformaram em sistema doutrinal, devido ao conflito entre as sucessivas formas do pensamento e a experiência religiosa dos cristãos [41]. A teologia surgiu da necessidade de harmonizar os dados da vida espiritual com a cultura profana, nas diferentes situações históricas. Muda a teologia, mas não muda a revelação: esta já não pode crescer no seu conteúdo directo, depois de haver atingido a sua expressão mais alta na santidade de Cristo (p. 59).

---

[40] Ver *Lex credendi*, London, 1906. Embora publicado depois que Tyrrell saiu da Companhia de Jesus, este ensaio foi escrito nos últimos meses passados nela. O prefácio está datado de 7 de Março de 1906. Cfr. M. D. PETRE, *op. cit.*, vol. II, p. 204.

[41] «His (de Cristo) revelation was no divine 'Summa Theologica' written with the finger of God; it was His own Spirit of Love which He bequeathed, with its implications, to His disciples. The theology implied in that Love, the notions about God and their relations on which it was fed, were brought to expression but gradually, as occasion demanded, through conflict with uncongenial doctrinal systems» (p. 19). «In a sense the Holy Spirit, the Spirit of Christ, was itself the Revelation, the *depositum fidei*» (p. 49).

A leitura serena deste ensaio deixa-nos a impressão de que o autor parece agora mais moderado, evitando cautelosamente aqueles extremismos verbais e doutrinais que em escritos anteriores o comprometeram irremediàvelmente. Há que louvar a sua preocupação em defender o carácter privilegiado da revelação recebida directamente de Cristo pelos Apóstolos, para se ressalvar o seu valor normativo em ulteriores manifestações da vida divina na humanidade. Também seria de louvar a sua insistência na índole concreta do conteúdo da revelação (o dom do Espírito divino), se o autor não fosse tão radical na afirmação do carácter adogmático da revelação.

7. Uma crítica de J. Lebreton às teorias de Tyrrell, levou este a dar-lhe resposta num artigo intitulado: *Réponse à Monsieur Lebreton*, em Julho de 1907 [42]. O problema de fundo é sempre o mesmo: as relações da fé e do magistério com a revelação divina.

Interrogando-se a respeito da origem e da natureza da fé, o modernista inglês nega que esta nos venha por via de ensinamento exterior. A audição da doutrina revelada pode ser ocasião para a génese da fé; mas nunca será causa directa da fé. Como razão, aduz o facto de, em última análise, a revelação constar de *coisas*, não de palavras ou símbolos de coisas. Ela é comunicação de uma experiência das realidades sobrenaturais, tais como a presença e a paternidade do Criador e o poder redentor de Cristo. Essa experiência inunda e inspira a alma do profeta, para logo se exprimir espontâneamente em categorias e imagens do seu espírito. Nisto consistiu a revelação. Pensar que esta foi proclamada do alto dos céus é deixar-se iludir pelo simbolismo ingénuo da arte cristã. A ideia essencial de revelação realiza-se tanto no caso em que o Espírito divino faz brotar a verdade na mente da pessoa, como no caso em que apenas infunde uma luz sobrenatural sobre verdades já conhecidas por outra via. Em ambas as modalidades, há revelação que surge do interior e que é individual e incomunicável [43]. Desta

---

[42] Ver J. LEBRETON, *La foi et la théologie d'après M. Tyrrell*, in *Revue Pratique d'Apologétique*, t. 3 (1906-1907), pp. 542-550. Tyrrell respondeu na mesma revista, t. 4 (1907), pp. 499-526. O texto da resposta foi incluído em *Through Schylla and Charybdis*, pp. 310-354, com novo título: '*Theologism*'. *A reply*. Citamos esta colectânea.

[43] «Revelation must be ultimately of *things*, not of words or symbols of things. It is some communicated experience of God's presence or providence or fatherhood, of Christ's saving and atoning power over the soul, (...) which fills and inspires the spirit of the prophet, and spontaneously utters and expresses itself through the categories and images which his mind happens to be instructed. To conceived revelation as necessarily trumpeted from the clouds is surely to be led astray by the naïve symbolism of Christian art. It is indifferent to the

forma, sem revelação particular a cada alma não se pode aderir à revelação oficial, proposta nos ensinamentos da Igreja. O que a teologia da fé denomina *pius credulitatis affectus* e *illuminatio* não é senão uma revelação divina particular, pela qual a primitiva revelação cristã se transforma em palavra dirigida pessoalmente a cada indivíduo, à maneira de experiência directa das realidades sobrenaturais (p. 316).

Aprofundando a análise da natureza original da revelação, o autor insiste na ideia de que esta não foi uma teologia. O reconhecimento deste dado elementar da fenomenologia da revelação leva naturalmente a distinguir, nos enunciados da fé, o seu primitivo valor profético, de índole sobrenatural, e a sua posterior elaboração científica, de consistência natural, sendo missão do magistério eclesiástico proteger, através de todas as vicissitudes doutrinais, esse primitivo núcleo profético da revelação, como única forma de garantir a apostolicidade real da tradição na Igreja (p. 324). A esta compete conservar imutável, ao longo dos séculos, aquela mesma visão do mundo sobrenatural que determinava e caracterizava a fé, a esperança e a caridade dos tempos apostólicos. No cumprimento de tão nobre missão, a Igreja tem de recorrer ao método profético, porque é pelo Espírito que se interpreta o Espírito; não é por dedução argumentativa, mas por instinto divino. As suas orientações doutrinais revestem, assim, valor profético, não porque sejam nova revelação, mas porque lhes compete proteger a primitiva revelação apostólica (pp. 327-330).

Nota-se nesta exposição que o autor, ao mesmo tempo que reafirma posições já firmes no seu espírito, também se mostra ainda dominado pela preocupação de harmonizar as suas ideias com os princípios e as expressões da teologia tradicional. Mas nem por isso o texto deixa de se prestar a mal-entendidos, abundando em ambiguidades e provocando muitas dúvidas. Entre estas, temos de referir a interpretação que Tyrrell faz da iluminação interior que acompanha a fé; o contexto sugere que se trata de algo mais que a graça actual de que falam os teólogos. Manifesta-se aqui uma característica própria do estilo modernista: usa-se a terminologia tradicional, mas atribui-se-lhe novo significado.

---

essential idea of revelation whether the Divine Spirit causes the revealed truth to spring up in our own minds, or throws a supernatural and revealing light from within on a truth presented to us from without. In both cases the revelation is from within, is individual and incommunicable» (pp. 314-315). Sublinhado do autor.

8. Neste mesmo ano de 1907, Tyrrell escreve e publica novo ensaio sobre a revelação. É um capítulo inédito de *Through Schylla and Charybdis*, precisamente aquele que tem por título *Revelation* (pp. 264-307).

A teoria de Tyrrell sobre a revelação divina surge finalmente com todo o aspecto de sistema amadurecido, já sem aquelas sinuosidades próprias de quem não se exprime claramente, seja porque as ideias ainda não estão arrumadas, seja porque se receia que elas provoquem reacção inoportuna. Apelando para o significado corrente do termo «revelação», o autor observa que este aponta directamente para uma experiência; só em sentido derivado se evoca nele a expressão com que a dita experiência é conservada no espírito e comunicada a outros (p. 268). Mas Tyrrell convida-nos a aprofundar este significado genérico do termo «revelação», pensando directamente no caso da revelação sobrenatural. Entende o modernista inglês que a «faculdade religiosa» do homem pode ser cultivada e desenvolvida por duas vias: de modo natural, pelo esforço ordinário da razão; e de modo sobrenatural, por meio da comunicação profética de representações *(picturings)* dos mistérios divinos, sob o impulso da experiência espiritual. Estamos, assim, perante duas formas de conhecimento religioso: a primeira resulta da actividade normal da inteligência; a segunda provém de Deus como dom gratuito, embora dependentemente das disposições morais da pessoa (pp. 271-278). Aquela é *expressão;* esta é *impressão.* Mas nem todos os conhecimentos religiosos «sobrenaturais» podem considerar-se «revelados». Para que haja revelação pròpriamente dita, não basta que a verdade seja *dada;* é necessário que ela se comunique em grau extraordinário e que pertença à ordem sobrenatural, por transcender as exigências do curso normal do desenvolvimento religioso [44]. Deste modo, deve reconhecer-se que tanto a revelação como a teologia são conhecimentos, mas em sentido muito diferente. A revelação é conhecimento por experiência, na medida em que uma certa actividade intelectual constitui parte integrante da experiência religiosa, na qual intervêm sentimentos, impulsos e imagens. Pelo

---

[44] «If (...) Revelation belongs rather to the category of impressions than to that of expression, we should do ill to consider all religious truth of the former sort deserving of the name of Revelation. For that, it is not enough that the truth be *given* us, but it must be given in an extraordinary degree, and be of a 'supernatural' kind (...) When we say that the truth revealed is 'supernatural', we mean that it is not of a kind simply postulated as necessary for the ordinary course of spiritual and religious development» (pp. 280-281). Sublinhado do autor.

contrário, a teologia é conhecimento em forma de reflexão sobre a experiência espiritual, em vista a que os vários elementos constitutivos desta sejam «representados» intelectualmente, depois de haverem sido simplesmente «apresentados» ao espírito (pp. 282-283).

Muito embora Tyrrell afirme que a revelação é conhecimento (conhecimento por experiência), logo nos previne da tentação de se cair numa visão intelectualista da revelação, explicando que esta consiste no total da experiência religiosa, e não apenas no seu aspecto cognitivo. Seria descabido reduzi-la à categoria de exposição conceptual ou de afirmação verbal; ela é manifestação directa do objecto ao espírito; não é *statement*, mas *showing*. É certo que a Escritura vê na revelação uma «locução» divina; mas não é menos certo que Deus fala por actos e não por palavras. Cristo foi revelador de Deus pelo todo da Sua vida, que não apenas pelas Suas palavras. Ele *foi* a verdade e *viveu* a verdade; não se limitou a ensinar a verdade [45].

Quanto ao valor das imagens que «representam» a experiência religiosa, logo que esta se repercute na inteligência, o autor explica seguidamente que elas, ao contrário dos outros elementos não conceptuais da revelação, se diversificam de indivíduo para indivíduo, sendo por isso destituídas de qualquer interesse teológico directo [46]. À teologia competirá simplesmente tomar o testemunho profético da revelação, como experiência espiritual, e usá-lo como fenómeno religioso com valor factual, não verbal, para as suas construções conceptuais do mundo sobrenatural [47].

O texto passa depois a aflorar alguns temas que já tinham sido tratados no artigo anterior, sem aduzir novos dados para o seu estudo. E assim damos aqui por finda a investigação que empreen-

---

[45] «It is no mere figure of speech to say that Christ's whole life and action, no less than His words, constituted the substance of His revelation. He *was* the Truth, and He *lived* the Truth no less than He spoke it (...) Every movement of the Spirit's life means an adjustment of the whole spirit, — mind, heart, and will, — for all play their part in every such movement. When, therefore, God reveals Himself to the spirit in an extraordinary way and degree, it is in the total experience that we are to look for the revelation and not merely in the mental element (...) Revelation is not a statement, but a 'showing'. God speaks by deeds, not by words» (pp. 286-287). Sublinhados do autor.

[46] «In all cases the non-mental element of the experience is practically the same, but the inspired mental expressions are different» (p. 288). «In each case the mental reaction to the same shock of religious experience is somewhat different. These conceptions, as revealed, have no direct theological value; they are but part of the experience whose character they help to determine» (p. 289-290).

[47] «Theology must take prophecy not as statement, but as experience; must try to understand it as a religious phenomenon, and use it as factual not as verbal evidence for its conceptual constructions of the supernatural order» (p. 289).

demos a respeito do esforço que Tyrrell fez para elaborar uma nova teologia da revelação cristã. Dizemos «esforço», porque os escritos do autor põem-nos em contacto com um pensamento que se estruturou em estado de inquietação e de procura, amadurecendo muito laboriosamente ao longo de vários anos.

A intuição fundamental de Tyrrell acerca da revelação parece estar na afirmação de que esta é o complexo dos fenómenos que acompanham qualquer experiência religiosa extraordinária. O mesmo é dizer que a revelação pertence ao género das «impressões» subjectivas. Mas a «impressão» que nasce no homem pelo contacto com o mundo sobrenatural, também afecta a inteligência, tornando-se «expressão» desse mundo, por se concretizar em imagens ou representações conceptuais de índole profética, sem validade objectiva do ponto de vista teológico. A redução desta primitiva expressão profética da revelação à categoria de afirmação doutrinal é obra da «teologia». Por este nome, entende o autor não apenas a elaboração sistemática das riquezas espirituais e das imagens rudimentares da revelação, como também as próprias formulações dogmáticas, propostas oficialmente pelo magistério eclesiástico. Efectivamente, no enunciado dogmático deve distinguir-se o aspecto profético, que é a reafirmação constante da revelação clássica, e o aspecto estritamente doutrinal ou teológico, que é a representação inadequada desta na inteligência. Na sua tarefa de guardar e defender a pureza primitiva do dado revelado, a Igreja é guiada por uma espécie de instinto, que lhe permite considerar como doutrinas genuìnamente cristãs só aquelas que se mostram aptas para fomentar a vida espiritual dos fiéis. A revelação é dom divino, mas o dogma e a teologia são criações humanas.

Se a revelação é uma experiência, não tem sentido supor que ela se desenvolve, ao longo dos tempos, à maneira de um corpo de proposições científicas. No entanto, e por isso mesmo que é experiência, a revelação comunica-se aos homens pela renovação da experiência profética em cada indivíduo. É nestas perspectivas que deve entender-se o ensino da teologia a respeito da iluminação interior que acompanha o acto de fé. Trata-se de autêntica revelação divina, embora esta revelação individual, de carácter subjectivo, deva ser julgada pela revelação normativa dos tempos apostólicos.

É óbvio que nesta visão adogmática da revelação divina têm mais interesse os *factos* do que as palavras. Deus provoca experiências

proféticas mais por factos (por dados objectivos) do que por palavras (por enunciados verbais). Não foi tanto pelas Suas palavras, como sobretudo pelo impacto da Sua pessoa e da Sua vida, que Jesus comunicou aos Apóstolos a revelação-experiência do mundo sobrenatural, em forma de «impressão» subjectiva.

Por detrás de todo este sistema doutrinal, descobre-se a omnipresença do imanentismo religioso, que se tornou característica das teorias modernistas. Em Tyrrell, o postulado da imanência transformou-se num misticismo individualista, que para ele é o substracto da revelação e a única forma de nela participar [48]. Ao menos na aparência, o modernista inglês nunca deixou de reconhecer o valor transcendente ou sobrenatural da revelação cristã, distinguindo-a da experiência religiosa vulgar, de ordem simplesmente natural, bem como da teologia, criação puramente humana. Infelizmente, o seu carácter fogoso não lhe permitiu formular o pensamento de maneira clara e equilibrada, e muito menos criticar as deficiências da teologia corrente sobre a revelação, sem cair em excessos anti-intelectualistas que prejudicam globalmente as suas intuições teológicas. No conjunto destas, se há afirmações erradas, também há teses que mais tarde haviam de ser aceites como outras tantas recuperações da genuína tradição teológica sobre a revelação, com base nos dados da Escritura e da Patrística. Entre essas intuições preciosas, verdadeiramente indispensáveis para a renovação da teologia da revelação, apontemos a denúncia da excessiva conceptualização do Cristianismo, com prejuízo do seu valor de vida; a afirmação do valor global da pessoa e da vida de Cristo, para a consumação da economia da revelação; a atribuição de capacidade reveladora aos próprios factos da história da salvação, reconhecendo que Deus também «fala» por eles; e finalmente a preocupação de defender o papel activo do homem no acolhimento que presta à revelação, como ser pessoal, capaz de se empenhar, de maneira consciente e responsável, na abertura do seu coração à Verdade e ao Bem, sob o influxo misterioso e discreto da graça [49].

---

[48] Cfr. J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*, pp. 273-274.

[49] Sobre o papel activo do homem no diálogo da revelação, veja-se L. Bakker, *Qual é o lugar do homem na revelação divina?*, in *Conc.* (port.), 1967, n. 1, pp. 20-35.

3. Balanço da doutrina, à luz da Constituição «Dei Verbum»

No final da primeira parte deste trabalho, perguntávamos se as suspeitas levantadas contra Tyrrell, pelo projecto de Esquema conciliar *De deposito fidei custodiendo*, eram fundamentadas, correspondendo à expressão objectiva do seu pensamento. Julgamo-nos agora habilitados a responder afirmativamente. Não há dúvida de que o modernista inglês defendia teorias diametralmente contrárias à doutrina proposta no Esquema, sobretudo nos números 18 e 19, respectivamente sobre a relação entre os factos e as palavras, na história da salvação, e sobre a índole formalmente doutrinal ou dogmática da revelação divina. Os textos de Tyrrell, citados pelo Esquema conciliar para justificar as suas reservas quanto ao pensamento do autor, não são expressões isoladas na sua obra; antes traduzem uma posição firme no seu sistema teológico, correspondendo claramente ao contexto geral. Teremos, portanto, de rejeitar como erróneas, à luz do referido Esquema, duas teses centrais da teologia de Tyrrell a respeito da revelação:

— 1.ª tese: Deus fala por factos, não por palavras.
— 2.ª tese: A revelação não é directamente uma expressão conceptual ou uma afirmação doutrinal; é antes uma impressão experiencial, pelo contacto adogmático do espírito com o mundo sobrenatural [50].

Há, todavia, interesse em verificar se esta clara oposição entre as teorias de Tyrrell e a doutrina proposta no Esquema *De deposito fidei custodiendo* permanece em relação à doutrina ensinada pelo Concílio, na Constituição *Dei Verbum*. Para uma resposta metódica, consideremos separadamente cada um dos pontos referidos.

1. A ninguém escapa haver profunda diferença entre a doutrina do Esquema *De deposito fidei custodiendo* e a Constituição *Dei Verbum*, no que respeita à relação entre factos e palavras, na história da salvação, que também é a história da revelação. A distância que vai de um texto ao outro está bem ilustrada na história das sucessivas redacções do documento conciliar sobre a revelação divina.

---

[50] Cfr. TYRRELL, *Through Schylla and Charybdis*, p. 287: «Revelation is not a statement, but a 'showing'. God speaks by deeds not by words». E ainda p. 280: «Revelation belongs rather to the category of impressions, than to that of expression». Ver supra notas 44 e 45.

É sabido que, no seguimento da rejeição do Esquema *De fontibus*, durante a primeira Sessão do Concílio, em 1962, se deliberou deslocar a matéria contida no capítulo IV do Esquema *De deposito fidei custodiendo*, sobre a revelação e a fé, para o novo Esquema, agora intitulado *De divina revelatione*, no qual havia de figurar como proémio [51]. No que ao nosso problema se refere, o texto deste segundo Esquema sobre a revelação era menos contundente na oposição entre factos e palavras, mas continuava a desconhecer o valor revelativo dos acontecimentos da história da salvação. Lia-se no n. 4:

> «Opera Christi, quae dedit ei Pater ut faceret ea, testimonium perhibent de eo (cf. Jo. 5, 36), cum Christus divinitatem suam non verbis dumtaxat affirmaverit, sed etiam vita sanctissima, miraculis, prophetiis et maxime resurrectione gloriosa ex mortuis confirmaverit. Sicut per verba Christi Mysterium in vita ejus contentum manifestatur, sic per vitam eius miraculosam auctoritas testimonii Christi comprobatur».

Segundo o texto, as palavras de Cristo manifestam o mistério da Sua vida, enquanto os acontecimentos miraculosos por Ele realizados confirmam a autoridade divina do Seu testemunho. O mesmo será dizer que a santidade moral, os milagres e a ressurreição de Jesus fazem parte da revelação que n'Ele se consumou, mais como sinais apologéticos do que como factores directos dessa revelação. Repare-se, todavia, neste precioso inciso do número 1:

> «... Qua revelatione veritas tam de Deo quam de homine in Christo nobis illucescit».

A verdade da revelação brilha para nós *em Cristo*. Esta afirmação global da função reveladora de Cristo, sem insistir na distinção entre as palavras, os factos e a própria pessoa, prepara o caminho para uma nova visão orgânica da revelação que se efectivou em Cristo [52]. Várias propostas de emenda ao Esquema, enviadas entretanto por escrito, desde Julho de 1963, contribuiram decisivamente para essa nova orientação, ao preconizarem que se reconhecesse claramente o valor revelador dos próprios factos da história da

---

[51] Ver *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum secundum. Schema Constitutionis dogmaticae de divina revelatione*, 1963.

[52] Cfr. L. A. SCHOKEL, *Carácter histórico de la revelación*, in *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, B. A. C., n. 284, Madrid, 1969, p. 146.

salvação, particularmente no que se refere aos acontecimentos da vida de Cristo e a toda a Sua pessoa [53].

Não admira, por isso, que os redactores do terceiro esquema, preparado em 1964, antes da terceira Sessão, tenham finalmente decidido superar o princípio da oposição dialéctica entre as palavras e os acontecimentos, integrando-os harmoniosamente numa descrição orgânica da revelação, de acordo com a sua «economia» na história bíblica da salvação. É do seguinte teor a doutrina exposta no n. 2:

> «Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et rem verbis significatam manifestent et corroborent, verba autem opera proclament et mysterium in eis contentum elucident» [54].

Na *Relatio* sobre o n. 2, justifica-se o inciso *gestis verbisque intrinsece inter se connexis* com a afirmação de que estes dois elementos não podem separar-se, implicando-se mùtuamente [55]. Confirmando esta tomada de posição da parte dos redactores, Mons. Florit, arcebispo de Florença, ao apresentar o novo texto na sala conciliar, em 30 de Setembro de 1964, repetia que os dois elementos constitutivos da revelação divina são conjuntamente as *obras* realizadas por Deus na história da salvação, e as *palavras* com que o mesmo Deus quer explicar as Suas obras. E daqui concluía que a revelação é de índole histórica e sacramental: histórica, porque consiste, antes de mais, em todas as intervenções salvíficas de Deus; sacramental, porque só nas palavras transparece o significado integral dos acontecimentos [56].

No quarto Esquema, distribuído no final da terceira Sessão para ser discutido na Sessão seguinte, o texto aparecia com uma ligeira alteração: o singular *rem* tornava-se o plural *res*. A própria Comissão explicou o motivo desta emenda: «O termo 'res' emprega-se aqui mais ou menos no mesmo sentido que ele tem na expressão

---

[53] Cfr. *Relatio de n.* 4 (*E*): «Plures in priori n. 4 reprehendebant nimiam praeoccupationem apologeticam, et volebant affirmare signa et personam Christi non esse solummodo argumenta credibilitatis, sed vere revelatoria» (*Schema constitutionis de divina revelatione*, 1964, p. 12).

[54] Neste Esquema de 1964 o antigo proémio é agora o cap. I, sob o título: *De ipsa revelatione*.

[55] *Schema constitutions de divina revelatione*, 1964, p. 11.

[56] Cfr. *Relationes super schema constitutionis de divina revelatione*, 1964, pp. 7-8. Estas *Relationes* acompanhavam a apresentação do Esquema de 1964 (o terceiro).

'res sacramenti', para significar a profunda realidade que é evocada pelas palavras e que se exprime na sua realidade pelos factos. Uma vez que é tradicional a analogia existente entre os factos da Escritura e os sacramentos cristãos, a Comissão conservou o vocábulo. Mas pensa que a sua intenção ficará mais clara, escrevendo-se: 'doctrinam et *res* verbis significatas'»[57]. No exame dos *Modi* apresentados na votação de 20 de Setembro de 1965, a Comissão teve necessidade de novamente justificar a redacção proposta no n. 2, quanto à relação entre os factos e as palavras. Na resposta ao *Modus* 12, adverte que o texto não se refere ao sentido formal da revelação como «locução», mas a toda a economia da revelação, e precisa que o vocábulo *opera* indica todos os acontecimentos salutares, não apenas as obras miraculosas. Na resposta ao *Modus* 13, explica que o inciso *doctrinam et res* pretende ressalvar a relação intrínseca que existe entre a «doutrina» e as «realidades», acrescentando que o termo *res* significa tanto o desígnio de Deus como os factos salutares[58].

Não restam dúvidas quanto à mente do Concílio a respeito do nosso problema. A Constituição *Dei Verbum* ensina oficialmente que a economia integral da revelação, tal como ela está consignada na história bíblica, inclui factos e palavras, que se implicam mùtuamente no mesmo conjunto orgânico. Fácil é agora concluir que o erro de Tyrrell está pròpriamente em excluir as palavras, da economia original da revelação. À força de reagir contra uma teologia que teimava em reduzir a revelação ao caso da locução formal de Deus, acabou por cair no erro oposto. A solução não poderia vir de uma disjunção, mas da coordenação orgânica entre esses dois elementos, no próprio interior da economia da salvação.

2. Idêntico juízo deve fazer-se do outro princípio da teoria de Tyrrell, a respeito da revelação, que mereceu os reparos do Esquema *De deposito fidei custodiendo*, em nota ao número 19. Trata-se, como vimos, das relações entre a revelação e a doutrina da fé. Interro-

---

57 «Alii volunt pro 'doctrinam et rem verbis significatam' scribi 'veritatem salutiferam'. Hi forsan non perspexerunt, vocabulum 'res' hic adhiberi eo fere sensu quem habet in expressione 'res sacramenti', ut significetur profunda realitas, quae per verba significatur et per gesta in sua realitate exprimitur. Quia analogia, quae exsistit inter opera Scripturae et sacramenta christiana, est traditionalis, Commissio vocabulum retinuit. Sed putat intentionem facilius patere, si scribitur: 'doctrinam et *res* verbis significatas'».

58 Ver *Schema constitutionis dogmaticae de divina revelatione. Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinati*, 1965.

guemos de novo a história dos diversos Esquemas que haviam de resultar na Constituição *Dei Verbum*.

No texto do segundo Esquema (1963), desapareceu pràticamente a matéria desse número 19. Mas o n. 1 mantinha uma visão acentuadamente conceptualista da revelação, na medida em que esta era directamente considerada a partir da sua necessidade para conhecer o mistério de Deus e o Seu plano de salvação, concluindo-se: «É por esta revelação que a verdade a respeito de Deus e do homem resplandece para nós em Cristo». Aliás, muitos reparos se fizeram a este pendor intelectualista da doutrina do Esquema, lamentando-se a impressão de que se tratava mais de revelar *verdades* a respeito de Deus, do que da revelação do *próprio Deus* [59]. Deve ainda referir-se que o n. 5 do Esquema tratava das «verdades naturais conexas com a revelação».

Como era de esperar, o terceiro Esquema (1964) propõe uma visão muito mais equilibrada da revelação. Na apresentação do novo texto, Mons. Florit podia afirmar, comentando a doutrina exposta no n. 2, que o objecto primeiro da revelação é o próprio Deus, como autor da história da salvação, cujo momento mais alto foi a Encarnação do Verbo. E continuava: «Objecto lògicamente segundo, mas acompanhando a história da salvação e completando-a, é a locução divina, pela qual resplandece para nós a verdade tanto a respeito de Deus como a respeito da salvação do homem. Esta verdade, uma vez que Deus se nos fez irmão e mediador em Cristo, de modo nenhum se esgota na ordem intelectual; pelo contrário, exige que, em Cristo e por Cristo, se torne realidade, pela comunhão com a Santíssima Trindade: a qual é uma comunhão verdadeiramente interpessoal». Mais adiante, ao resumir a doutrina proposta no n. 4, a respeito da consumação da revelação em Cristo, concluía que «o Cristianismo, mais que doutrina divinamente comunicada, é um facto divino, a saber, a própria Incarnação de Deus» [60]. Voltando

---

[59] *Praenotanda generalia* no opúsculo com o texto do terceiro Esquema, (1964), p. 9.

[60] «Quod attinet vero Revelationis obiectum, primarie ipse Deus est considerandus, quatenus sese revelat per opera salutaria quae patraverat, quaeque in eventu summe salutari reassumuntur, in Verbi nempe Incarnatione, vi cuius Christus ad historiam cuiusque aetatis vere pertinet. Obiectum autem logice secundum, at historiam salutis concomitans atque perficiens, est locutio divina, qua nobis tam de Deo quam de hominis salute veritas illucescit. Quae quidem veritas, cum Deus nobis in Christo factus sit frater ac mediator, minime in ordine intellectuali exhauritur; quinimmo exigit ut, in Christo et per Christum, in praxim deducatur, per communionem cum SS. Trinitate: quae ideo vere interpersonalis est communio. (...)Ex dictis consequitur: Christianismum plusquam doctrinam divinitus datam, esse factum divinum; ipsius nempe Dei Incarnationem; (...)». *Relationes super Schema constitutionis de divina revelatione*, 1964, p. 8 (Relatio super cap. I et cap. II).

ao texto do Esquema, apesar do seu tom mais personalista, nele não se passa em silêncio que pela revelação Deus comunica verdades novas ao homem, a respeito do Seu mistério profundo e do seu desígnio de salvação, ao mesmo tempo que aviva outras verdades de ordem natural (n. 6). Deve, pois, afirmar-se que pela revelação se estabelece uma nova relação de conhecimento entre Deus e o homem, e isto por exigência original dela.

Os textos que nos interessam de momento não sofreram mais alterações, até se chegar à aprovação definitiva da Constituição *Dei Verbum*, em 18 de Novembro de 1965. Mas, para bem compreender o alcance da doutrina da Constituição a respeito do nosso tema, importa recordar a observação feita pela Comissão ao desejo expresso por alguns Padres conciliares, no sentido de que o texto apresentasse uma definição formal da revelação, tal como fizera o Vaticano I. Responde ela que o texto da Constituição não trata apenas da revelação formal objectiva, como fizera o Vaticano I, mas da revelação activa e de toda a economia da salvação [61]. Esta advertência era indispensável, para evitar mal-entendidos na comparação entre os textos dos dois Concílios. O Vaticano I considerou a revelação do ponto de vista objectivo e em sentido formal; nesta óptica, limitada mas legítima, não podia deixar de ver na revelação uma locução divina que se objectivou em corpo de doutrinas. O Vaticano II, por sua vez, preferiu uma perspectiva de conjunto para fazer doutrina sobre a revelação, integrando esta no contexto geral da história da salvação. Em contacto directo com o modo real como se processou a revelação, para além de preocupações defensivas deste ou daquele aspecto, o Concílio pôde, assim, proporcionar-nos uma visão integral da revelação divina, na qual se entrelaçam harmoniosamente o dom pessoal de Deus ao homem e a iluminação do espírito para o acesso consciente ao mundo sobrenatural. A revelação é, ao mesmo tempo, comunicação *de* Deus e iluminação *sobre* Deus; encontro pessoal e testemunho doutrinal; palavra de vida e palavra de verdade; dom da vida divina e anúncio desta vida; história e doutrina. Assim como se ultrapassou o dilema palavras *ou* acontecimentos, por uma visão orgânica da economia da revelação, assim também se deve ultrapassar o dilema vida *ou* doutrina, pela consideração global da acção reveladora. Com isto não se desconhece que a doutrina está

---

61 Cf. *Schema constitutionis dogmaticae de divina revelatione. Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinati*, 1965, p. 4 (n. 4).

ao serviço da vida. Mas esta hierarquização não pode ignorar que vida e doutrina provêm igualmente de Deus, pela Sua acção reveladora.

À luz desta doutrina, que dizer da insistência de Tyrrell sobre o carácter vital da revelação? Mais uma vez temos de verificar que lhe faltou equilíbrio para reagir contra uma teologia intelectualista da revelação, sem cair no extremo oposto. Ele tem razão em dizer que a revelação não foi pròpriamente um ensinamento proclamado do alto; mas engana-se ao supor que no encontro de Deus com o homem, na revelação, tudo se reduz a uma experiência adogmática. Ele é fiel ao Novo Testamento, quando rejeita a ideia de que a fé cristã é simples adesão intelectual a um corpo de doutrinas; mas violenta os dados revelados, quando exclui da entrega a Cristo pela fé toda e qualquer dimensão conceptual original.

O drama terrível de Tyrrell, como aliás da maioria dos modernistas, está todo aqui: tomou-se consciência de um problema e pressentiu-se o caminho da solução, mas faltou o equilíbrio necessário para o espírito não se fechar em perspectivas limitadas. A história do pensamento confirma de sobejo que o drama se repete em todas as épocas de crise por crescimento [62].

João A. de Sousa

---

[62] Sobre estes dois binómios, — palavras e factos, revelação e doutrina, — à luz da Const. *Dei Verbum*, veja-se: L. Alonso Schokel, *Carácter histórico de la revelación*, in *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, B. A. C., n. 284, Madrid, 1969, pp. 139-165; *Revelación y doctrina*, ibid., pp. 218-224; e ainda H. de Lubac, in *La révélation divine*, col. «Unam Sanctam», Ed. du Cerf, Paris, 1968, t. I, pp. 175-179; 224-231; 263-272.